

Lavoro e senso della vita in Max Weber

Dimitri D'Andrea

1. Introduzione

Il lavoro come vocazione è il fenomeno tipico dell'Occidente moderno di cui Weber ricostruisce le condizioni di possibilità, la fenomenologia e il declino nel quadro di una riflessione complessiva sul modo in cui si pone la questione del senso della vita nella modernità al tramonto. L'etica del lavoro del Protestantesimo ascetico ha contribuito – in modo paradossale – all'edificazione del «possente cosmo dell'ordinamento economico moderno» che domina con «strapotente forza coercitiva» le nostre vite. La prognosi sul futuro dell'etica del lavoro e sulla possibilità di individuare nel lavoro una fonte di senso per la vita una volta venute meno le sue motivazioni religiose è infausta: il lavoro (dell'imprenditore come dell'operaio) ha cessato – in forme e per ragioni diverse – di essere una vocazione, di costituire dovere etico e con ciò una possibile fonte di senso per la vita. La ricostruzione weberiana della modernità approda ad una *Zeitdiagnose* in cui il lavoro è divenuto una vocazione *improbabile* per l'imprenditore e, invece, per l'operaio una postura etica del tutto *residuale* della quale Weber non esclude categoricamente una riproposizione a partire dall'immagine del mondo (*Weltbild*) socialista.

2. Lavoro e lavori

Il lavoro è per Weber la forma generale e generica dell'agire economico, e coincide sostanzialmente con lo sforzo [*Anstrengung*] – un qualunque dispendio di energia – orientato in base al proprio senso a procurarsi, attraverso l'uso

Dimitri D'Andrea, University of Florence, Italy, dimitri.dandrea@unifi.it, 0000-0003-3369-5411

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Dimitri D'Andrea, *Lavoro e senso della vita in Max Weber*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7.84, in Giovanni Mari, Francesco Ammannati, Stefano Brogi, Tiziana Faitini, Arianna Fermari, Francesco Seghezzi, Annalisa Tonarelli (edited by), *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, pp. 733-746, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0319-7, DOI 10.36253/979-12-215-0319-7

pacifico di un potere di disposizione e in condizioni di scarsità, l'acquisizione di prestazioni di utilità [*Nutzleistungen*] desiderate, sia di tipo materiale (beni), sia di tipo personale (servizi) proprie e altrui (Weber 1980, 57). Il *principium individuationis* del lavoro è costituito, quindi, in prima battuta dalla sua produttività di prestazioni di utilità appetite. Se un'attività è inutile, cioè se non produce un incremento della disponibilità di prestazioni di utilità, se non produce effetti di ampliamento del proprio potere di disposizione su cose utili, non può essere un lavoro. Tuttavia, non ogni specie di agire che produce mezzi utili è un lavoro. Decisivo è – in linea con l'impostazione complessiva della *sociologia comprendente* weberiana – il tipo di senso intenzionato dall'attore nell'esercizio di tale attività: il lavoro è un'attività *strumentale* finalizzata ad ampliare la propria *disponibilità di mezzi*, è un mezzo per ottenere più mezzi, indipendentemente da quale sia lo scopo finale e diversamente da ogni agire che realizzi direttamente un tale scopo finale. La risposta alla domanda se una certa attività costituisca un lavoro non può, dunque, avere una univoca risposta a partire esclusivamente dalla individuazione di alcune caratteristiche oggettive, ma deve fare riferimento al senso che l'attore attribuisce all'azione che sta compiendo. La configurazione esteriore dell'azione può naturalmente fornire indicazioni utili alla ricostruzione del senso intenzionato dall'attore.

L'altro del lavoro è, quindi, ogni attività alla quale – malgrado l'eventuale produttività di prestazioni di utilità – il soggetto agente non associa un senso intenzionato utilitaristico-strumentale: dal gioco a tutte quelle attività a cui attribuisce un valore in sé o che vengono praticate per la loro intrinseca piacevolezza. Un agire che produce utilità, ma che è sprovvisto di un senso strumentale, non è un lavoro e si sviluppa con logiche e dinamiche differenti da quelle di un agire economico. Il confine fra lavoro e non lavoro è, inoltre, un confine mobile e temporalmente mutevole: un gioco o un'attività intrapresa con una motivazione indifferente alle sue ricadute in termini di utilità può trasformarsi in un lavoro, ma anche viceversa. Un elemento particolarmente rilevante per questa riscrittura del *sensu* è la diversa interpretazione del *significato* dell'azione¹: il modo – suscettibile di variazione – in cui il soggetto agente descrive le caratteristiche e la rilevanza di un determinato tipo di azione, inserendolo in una rete di significati di complessità crescente che può spingersi fino all'orizzonte ultimo delle immagini del mondo (*Weltbilder*). Ma, soprattutto, il senso intenzionato strumentale rispetto all'acquisizione di prestazioni di utilità che definisce il lavoro non deve essere pensato come *esclusivo* o *esaustivo*. Il lavoro può essere interpretato anche in modo da ricevere dotazioni di senso ulteriori rispetto alla semplice strumentalità che lo definisce. Raramente il lavoro è soltanto ed esclusivamente un'attività meramente funzionale all'acquisizione di prestazioni di utilità: più complesso diviene il suo *significato* – il contesto di relazioni nel quale viene inserito –, più articolato può divenire il suo *sensu*.

¹ Sulla relazione fra senso e significato in Weber cfr. D'Andrea 2021, 7-14.

Di più: il lavoro proprio in quanto *mezzo* (azione individuale) per ottenere *mezzi* (prestazioni di utilità) sembra avere un costitutivo problema di senso se collocato in una prospettiva che non è quella della singola azione. In relazione al senso della vita, la strumentalità non sembra costituire una risorsa. Il senso di un agire razionale rispetto a scopi a loro volta strumentali dipende, nella prospettiva dell'esistenza nella sua interezza, dalla presenza di uno scopo finale, di qualcosa di dotato di un valore in sé. Il senso strumentale che definisce il lavoro sembra quindi programmaticamente richiedere un'integrazione, una stratificazione di senso ulteriore che risponda alla domanda sul suo senso complessivo e sul suo posto nella vita individuale. L'analisi weberiana della traiettoria dell'*ethos* del lavoro in epoca moderna è l'esempio migliore del rapporto complesso e problematico che esiste fra il senso dell'agire economico e quello della vita: della costitutiva insensatezza di una vita spesa in un'attività lavorativa che abbia soltanto un senso strumentale.

3. La professione come attività continuativa e specializzata

Concettualmente distinta rispetto al lavoro è la nozione di professione. Nella sua accezione *descrittivo-esteriore* il concetto di professione (*Beruf*) denota un'attività – necessariamente inserita in un contesto sociale – definita da tre criteri: *specializzazione, continuità, interdipendenza*. La professione in quanto dedizione intensiva ed esclusiva ad un'attività specifica e specializzata richiede un *contesto sociale*, presuppone l'esistenza di altri individui che facciano altre cose.

Lavoro e professione non sono concetti coestensivi. La professione può essere un lavoro – il lavoro può essere la forma di una professione –, e il lavoro può essere una professione. Il lavoro di un individuo può, infatti, configurarsi anche come un'aggregazione di multiformi, variegata e incostante attività lavorative (lavori). Con la sua declinazione professionale il lavoro di ciascuno passa a significare la sua specifica occupazione, l'attività economica dalla quale l'individuo trae in modo stabile e prevalente – tendenzialmente esclusivo – (per tempo e quantità) i propri mezzi di sostentamento o le proprie *chances* di acquisizione. Il lavoro professionale di qualcuno non indica, quindi, la generica quantità complessiva delle attività lavorative svolte da un determinato individuo, ma la specifica prestazione, il particolare tipo di lavoro che quella persona svolge in prevalenza e con la quale si procura la maggior parte delle prestazioni di utilità ricercate.

Normalmente la professione di un individuo coincide con il suo lavoro, con l'attività con cui tale individuo si procura l'accesso alle prestazioni di utilità che appetisce in funzione del proprio approvvigionamento o delle proprie strategie acquisitive. La ragione della coincidenza ordinaria fra professione e lavoro è duplice. Da una parte, soltanto la redditività economica di una certa attività ne consente solitamente quell'esercizio continuativo ed intensivo che è *conditio sine qua non* del suo carattere professionale. Dall'altra, il tempo occupato dal proprio lavoro possiede generalmente un'estensione tale da farne la propria professione e da impedire l'esercizio di una professione diversa o ulteriore. A partire da un certo sviluppo della divisione del lavoro, il lavoro assume prevalentemente la fisionomia di una professione.

Tuttavia, la *professione* può anche *non* consistere in un *lavoro*, può essere l'esercizio specializzato e continuativo di un'attività particolare che non produce e che non è orientata alla acquisizione di mezzi, di prestazioni di utilità: in-utile ad incrementare il potere di disposizione su qualcosa che è semplicemente un mezzo. Si *può* svolgere un lavoro come una professione, così come si *può* svolgere una professione senza che questa costituisca un lavoro, come nel caso di un politico che viva soltanto 'per' la politica (Weber 2004, 58). Una determinata attività può costituire una professione anche senza essere un lavoro, senza essere remunerativa o comunque produttiva di utilità. La condizione perché ciò possa avvenire consiste nella libertà dal lavoro: nella forma parziale di un lavoro che occupi soltanto una porzione marginale del tempo di vita o in quella radicale della rendita, dell'accesso a prestazioni di utilità indipendentemente da qualunque attività lavorativa. Il lavoro è il paradigma dell'intensità e della durevolezza dell'impegno, non una condizione di possibilità della professione. La professione è, così, un modo di essere del lavoro, esattamente come il lavoro è un modo di essere della professione.

4. Il lavoro come dovere religioso: il *Beruf*

Ma il concetto di professione in Weber non descrive semplicemente una condizione materiale. Contiene anche un riferimento implicito ad una determinata interpretazione del significato e del senso della professione. Nel concetto di *Beruf* si esprime anche quella concezione – tipica della modernità occidentale – del lavoro professionale come vocazione, come dovere etico la cui origine risale per Weber alla Riforma:

Incondizionatamente nuovo era in ogni caso un elemento: la valutazione dell'adempimento del proprio dovere nell'ambito delle professioni mondane come il contenuto più elevato che l'attività etica può assumere. Questo fu l'elemento che ebbe come conseguenza inevitabile la rappresentazione del significato religioso del lavoro quotidiano mondano, e che produsse per la prima volta il concetto di professione in questo senso. Nel concetto di "professione" si esprime quindi quel dogma centrale di tutte le denominazioni protestanti che [...] conosce come unico mezzo per vivere in maniera grata a Dio non già un superamento dell'eticità intra-mondana da parte dell'ascesi monastica, ma esclusivamente l'adempimento dei doveri intra-mondani quali risultano dalla posizione di ciascuno nella vita, che con ciò diviene appunto la sua "professione" (Weber 2002, vol. I, 67).

È Lutero ad aprire questa strada, con una rivalutazione etica della professione mondana coerente con l'impronta eminentemente ascetica del Cristianesimo: con l'idea, cioè, che il cristiano si riconosce in virtù di uno specifico modo di agire, dell'adozione di una condotta pratica difforme da quella dell'*homo naturalis*. Tuttavia, quella di Lutero è una rivoluzione in qualche misura incompiuta, una innovazione che non dispiega nella interpretazione del frate agostiniano tutte le sue potenzialità. Nel pensiero di Lutero l'etica religiosa del lavoro assume, infat-

ti, una specifica curvatura di tipo tradizionalistico-adattivo profondamente distante da un'etica del lavoro in senso autenticamente e coerentemente ascetico:

Così in Lutero il concetto di professione rimase vincolato a un senso tradizionalistico. La professione è ciò che l'uomo deve *accettare* come disposizione divina, ciò a cui deve "adattarsi" [...]. L'unico risultato etico fu qui dunque dapprima qualcosa di negativo: la caduta della superiorità dei doveri ascetici rispetto a quelli mondani, congiunta però con la predicazione dell'obbedienza verso l'autorità e con l'adattamento alla situazione data nella vita (Weber 2002, vol. I, 74-5).

Il lavoro è qui più un destino che un compito, indica una posizione in cui rimanere (*bleiben*) piuttosto che un campo in cui mettersi alla prova per la gloria di Dio. Manca a questa concezione la capacità di produrre lo scatenamento virtuosistico della dedizione al lavoro, una spinta alla mobilità sociale e, soprattutto, quell'orientamento al miglioramento illimitato delle prestazioni lavorative, anche attraverso una innovazione delle forme e dell'organizzazione del lavoro, che caratterizzerà la galassia di movimenti religiosi che Weber definisce *Protestantesimo ascetico* (Calvinismo, Pietismo, Metodismo e le sette sorte dal movimento battista) e che svolgerà un ruolo cruciale nel decollo e nella diffusione del capitalismo moderno (Weber 2017, 170).

In questo quadro, il Calvinismo è stata la confessione che ha contribuito con più coerenza e intensità alla sublimazione dell'etica cristiana in direzione di un sovrainvestimento religioso di senso e di significato sul lavoro. Il potenziamento estremo dell'impulso sistematico all'autocontrollo ascetico della condotta di vita si presenta come la conseguenza diretta e indiretta del cuore teologico del Calvinismo, ovvero l'elezione per grazia (predestinazione) e l'assoluta impercruetibilità e trascendenza di Dio: «i decreti di Dio sono immutabili» e «la sua grazia, come non può essere perduta da coloro ai quali egli si rivolge, così è irraggiungibile da coloro ai quali la nega» (Weber 2002, vol. I, 89-90). Le principali conseguenze di questa dottrina dal punto di vista pratico si manifestano in tre direzioni. In primo luogo, una interpretazione drammaticamente unitaria della personalità in base alla quale ogni singola azione diviene *segno* della sua qualità. La qualificazione religiosa dell'individuo non è l'esito di una contabilità dei meriti e dei demeriti, ma una proprietà della personalità nella sua interezza: ciò che conta non è l'*intentio* che accompagna la singola azione, ma la qualità unitaria della personalità che in essa si manifesta (Weber 2017, 137). L'inadeguatezza etica di una singola azione non può essere riscattata perché ciò che conta non è ciò che è stato fatto, ma ciò che l'atto ha rivelato su chi l'ha compiuto.

Dal dogma dell'elezione per grazia discende, in secondo luogo, un radicale disincantamento religioso del mondo (Weber 2002, vol. I, 144). Se il destino ultraterreno è già stabilito *ab aeterno* da un decreto imm modificabile e umanamente incomprensibile in base al suo senso, niente e nessuno può aiutare il singolo individuo. Non esistono pratiche, istituzioni o persone che possano intervenire per mutare o migliorare la qualificazione religiosa del singolo. Né la magia sublimata dei sacramenti, né la chiesa come comunità possono contribuire in alcun modo alla salvezza individuale. Il Calvinismo produce così una forma di

individualismo «scevro di illusioni e di tono pessimistico» (Weber 2002, vol. I, 91) che condanna il singolo fedele a vivere in una condizione di profondo isolamento interiore e di desiderio insopprimibile di *conoscere* il proprio destino.

Dall'esclusione in linea di principio della redenzione «come fine raggiungibile da parte di uomini e per ogni uomo, in favore della grazia immotivata, ma sempre esclusivamente particolare» (Weber 2002, vol. II, 326) dipende, in terzo luogo, l'enfasi estrema e la specifica declinazione del tema della conferma:

anche il Riformato voleva salvarsi *sola fide*. Ma siccome, già secondo l'opinione di Calvino, tutti i puri sentimenti e stati d'animo, per quanto sublimi possano apparire, sono ingannevoli, la fede deve trovare conferma nei suoi *effetti* oggettivi per poter servire come base sicura della *certitudo salutis*: dev'essere una *fides efficax* (Weber 2002, vol. I, 103).

La risposta alla domanda intorno alla propria salvezza non può risiedere in un sentire, ma in un fare, non può rimanere invischiata nelle nebbie e nelle ambiguità dell'interiorità, ma deve scaturire dall'oggettività di una prestazione, manifestarsi nell'esteriorità di un agire. La *certitudo salutis* non può essere una certezza puramente interiore, ma il risultato di un mettersi alla prova, di una conferma (*Bewährung*). Deve possedere i tratti di una realtà oggettiva.

L'agire effettivo, la condotta esteriore, non fornisce alcun contributo reale alla salvezza, possiede un significato esclusivamente conoscitivo (Weber 2002, vol. I, 305, 313). L'agire ascetico intramondano è rilevante non per la sua influenza effettiva sul destino dell'anima, ma soltanto per ciò che significa, per ciò che consente di conoscere: non contribuisce ad accedere alla redenzione, ma certifica che tale accesso ci è stato concesso per grazia da sempre. Una condotta di vita irreprensibile costituisce il frutto esteriore dal quale si riconosce la qualificazione etica della personalità nel suo complesso e quindi l'appartenenza al novero degli eletti.

5. Vocazione operaia e vocazione imprenditoriale

L'interpretazione ascetica del lavoro come forma impersonale di amore del prossimo, come servizio per la gloria di Dio, produce, innanzitutto, lavoratori «sobri, coscienziosi, di straordinaria capacità lavorativa e attaccati al lavoro come allo scopo di vita voluto da Dio» (Weber 2002, vol. I, 180). Gli effetti del Protestantesimo ascetico sull'interpretazione e sull'esercizio del lavoro operaio si specificano sostanzialmente in quattro direzioni: l'enfaticizzazione del carattere continuativo, metodico, unitario – in una parola *professionale* – dell'attività lavorativa (Weber 2002, vol. I, 159-60); l'assenza di interesse al guadagno e di pretese in relazione al salario; l'aperta ostilità nei confronti delle forme di sindacalizzazione, della solidarietà di classe e della costruzione di forme collettive di difesa degli interessi (Weber 1983, 211); l'adozione di una condotta di vita improntata ad un'assoluta morigeratezza dei costumi, al disprezzo dei luoghi di svago (osterie, teatri, sale da ballo), alla più radicale estraneità ai piaceri dei sensi (Weber 2002, vol. I, 167-68). Il Protestantesimo ascetico forma individui che interpretano il lavoro subordinato come un compito assegnato da Dio da

svolgere non soltanto con la più rigorosa dedizione e senza risparmio di energie, ma anche senza alcuna declinazione rivendicativa o conseguenza solidaristica. Nell'ascetismo protestante il lavoro possiede per l'operaio un valore religioso incondizionato e assoluto che lo rende il centro della vita terrena e l'attività intorno alla quale si costruisce il senso della vita.

È tuttavia sul versante della interpretazione e della conduzione del lavoro imprenditoriale che l'ascesi produce gli effetti più significativi e dirompenti. Al Protestantesimo ascetico si deve, infatti, la nascita e l'affermazione di quell'*ethos* del lavoro dell'imprenditore, quella interpretazione del profitto monetario come professione (Weber 2002, vol. I, 182) che ha consentito «lo scatenamento dell'energia economico-privata dell'acquisizione» (Weber 2002, vol. I, 148) e lo sfruttamento di quella specifica laboriosità che derivava dalla corrispondente concezione del lavoro subordinato come professione.

Nell'*ethos* imprenditoriale del Protestantesimo ascetico il *summum bonum* non è costituito dall'aumento della ricchezza, ma dalla ricerca indefessa dell'incremento dell'utilità sociale dei propri beni e del proprio lavoro, nel più scrupoloso rispetto della legalità, senza riguardo alle persone e attraverso la costante innovazione dei metodi di produzione, dell'efficienza degli impianti e dell'impiego della manodopera. L'ascesi protestante si configura, così, come la forza antitradizionalista che sottrae l'agire economico ai vincoli religiosi di fratellanza. Oggetto del dovere religioso non è, dunque, il profitto, ma la migliore – più efficiente – amministrazione, per la sua gloria, delle risorse che Dio ci ha affidato. L'etica del Protestantesimo ascetico è un'etica dell'intenzione (*Gesinnungsethik*) rigorosa: un'etica che non conosce propriamente scopi (tantomeno il profitto), ma soltanto doveri, azioni e condotte razionali rispetto al valore senza interesse per i loro effetti sul mondo. Il profitto è il *segno* del successo in quello sfruttamento sempre più intensivo delle proprie risorse economiche che costituisce il vero dovere religioso: «Nel Puritano il profitto era la conseguenza involontaria, ma un sintomo importante della propria virtù» (Weber 2002, vol. II, 309).

In questa etica, se le virtù rimandano alla produttività di utilità sociale – onestà, laboriosità, diligenza, temperanza, efficienza, parsimonia –, i vizi capitali si riassumono nello spreco (di tempo, di risorse, di opportunità di efficienza) e nel godimento: nella sottrazione di energie individuali e di beni allo scopo della produzione, nella loro immobilizzazione patrimoniale o nella destinazione a finalità di consumo personale (Weber 2002, vol. I, 215). In una parola, in un impiego della ricchezza per fini personali che si configura come una forma di «dedizione al mondo» e di divinizzazione della creatura (Weber 2002, vol. II, 309).

Con il Protestantesimo ascetico fa il suo ingresso sulla scena una figura di imprenditore che sulla base di motivazioni puramente religiose ha fatto dell'agire economico, in conformità alle virtù dell'onestà, della legalità, della incessante massimizzazione dell'efficienza del proprio lavoro e del proprio contributo all'utilità sociale, il centro della propria esistenza, il luogo in cui trovare la risposta alla domanda sul destino della propria anima. Un imprenditore disinteressato alla ricchezza, ma motivato alla insaziabile ricerca del profitto soltanto come segno di elezione (Weber 2002, vol. I, 133; Weber 2002, vol. I, 315).

6. Desublimazione e secolarizzazione

L'etica del lavoro (operaio e imprenditoriale) come risorsa per il senso della vita assume nel Protestantismo ascetico la sua conformazione più unitaria e, al tempo stesso, più intensa e virtuosistica. L'ascetismo protestante e la sua etica del lavoro costituiscono per Weber un fenomeno temporalmente circoscritto sostanzialmente al XVII secolo. A partire da questa configurazione religiosa agli albori della modernità, l'atteggiamento etico nei confronti del lavoro subisce per Weber un processo complessivo di depotenziamento dell'impronta rigoristica e ascetica (desublimazione) e una progressiva contrazione del significato e del contenuto di senso (secolarizzazione).

L'esito di questo processo è, sul versante dell'etica del lavoro imprenditoriale, la nascita dello *spirito del capitalismo*. Con lo spirito del capitalismo l'etica del lavoro del Protestantismo ascetico va incontro ad un processo di desublimazione e di secolarizzazione che procede in tre direzioni. In primo luogo, la riduzione del carattere ascetico a tutto tondo della condotta di vita e un guadagno di spazio dei piaceri e dei beni del mondo, un incremento di disponibilità alle gioie della vita al di là e al di fuori del lavoro. La seconda direzione è quella di una perdita di rigore etico e di intensità della dedizione al lavoro: da una parte, l'apparenza della virtù tende a soppiantare la virtù reale nella conduzione dell'attività economica²; dall'altra, si riduce la quantità di tempo dedicato al lavoro e l'intensità dello sforzo lavorativo. Infine, un ridimensionamento dell'architettura di significati e dello spessore di senso che sostiene l'esercizio del lavoro come professione: la rimozione del significato religioso non trova surrogati equipotenti nelle teorie utilitaristiche e questo si traduce nell'indebolimento e nella perdita di universalità delle motivazioni all'esercizio ascetico del lavoro. L'approdo finale è la nascita di uno stile di vita borghese con tutte le sue luci, ma anche le sue ombre. Che poi, in definitiva, si chiamano: ipocrisia e farisaismo (Weber 2002, vol. I, 179-80).

Lo spirito del capitalismo e l'etica del lavoro imprenditoriale vedono la luce all'interno di un processo di desublimazione e secolarizzazione dell'*ethos* del lavoro dell'ascetismo protestante che si svolge nell'ambito dell'Illuminismo settecentesco. La prima e più celebre stazione di questo processo è Benjamin Franklin, la figura esemplare dello spirito del capitalismo che testimonia per Weber l'avvenuta trasformazione dell'etica dell'intenzione del Protestantismo ascetico in un'etica del risultato (*Erfolgsethik*). Con Franklin Dio si allontana, la virtù diviene un mezzo per il profitto e questo si trasforma da segno di una condotta virtuosa a scopo consapevolmente perseguito.

Ma la configurazione definitiva dello spirito del capitalismo si produce quando entrano in scena l'utilitarismo di Bentham e la teoria dell'armonia degli interessi di Adam Smith. L'utilitarismo è per Weber essenzialmente un'etica della pura immanenza, un'etica senza Dio che identifica il bene con l'utilità generale, il dovere con ciò che è strumentalmente efficace nella produzione della felicità

² Su questo aspetto del Franklin weberiano cfr. Casalini 2002, 148-53.

del maggior numero. Una forma di eudaimonismo in cui il dovere viene identificato con ciò che è razionale rispetto allo scopo di massimizzare la felicità come presenza di piacere e assenza di dolore. L'armonia degli interessi è, invece, la teoria che garantisce che qualunque interesse privato – qualunque comportamento privato anche vizioso – produca inintenzionalmente il bene della generalità.

La teoria dell'armonia degli interessi e l'utilitarismo riscrivono in profondità l'interpretazione e il senso del lavoro imprenditoriale. La prima opera chiaramente in una direzione antiascetica. L'armonia degli interessi produce, infatti, una radicale neutralizzazione della rilevanza economica dell'etica: dove con il Protestantismo ascetico dominavano senso, significati etico-religiosi, adesso domina una specie di assicurazione sugli effetti eticamente qualificati di azioni e condotte che però non hanno più niente di intrinsecamente etico. Con l'armonia degli interessi si produce – anche rispetto a Franklin – una ulteriore radicale perdita di ragioni per una conduzione ascetica dell'agire economico e per una dedizione intensiva al lavoro: adesso anche *consumo*, *godimento*, *tempo libero* producono utilità sociale, costituiscono condotte individuali capaci di produrre pubblici benefici.

L'utilitarismo produce, d'altro canto, un drastico assottigliamento delle risorse di senso dell'*ethos* del capitalismo. La giustificazione del lavoro imprenditoriale a partire dal suo contributo all'utilità sociale mantiene la sua validità, ma, per così dire, si scolora, smarrisce l'originaria ampiezza di significati e di senso:

L'ottimismo consueto a partire dall'Illuminismo, che culminò in seguito nel "liberalismo", fu infatti soltanto un surrogato sul versante *sociale*; esso sostituì il principio *in majorem Dei gloriam*, non però il significato personale della "conferma" che, applicata solamente all'aldiquà, palesa piuttosto la tendenza a rovesciarsi completamente nel momento "agonale" oppure a iscriversi tra le varie componenti di un auto-soddisfacimento banalmente borghese (Weber 2002, vol. I, 295).

La secolarizzazione dell'*ethos* economico imprenditoriale (l'eclissi del suo significato religioso) comporta una riduzione del suo senso e una perdita di profondità della motivazione. Il lavoro smarrisce la sua relazione con la salvezza e la vita eterna: conserva una sua razionalità rispetto al valore dell'utilità sociale, ma perde significato e rilevanza. Rispetto all'etica del Protestantismo ascetico, l'*ethos* imprenditoriale liberale che prende forma nell'Illuminismo è un pallido surrogato (esclusivamente intramondano), basato sull'assunto cognitivo che il capitalismo sia «il mezzo in qualche modo *relativamente* ottimale per fare di quello che è *relativamente* il migliore dei mondi (nel senso della teodicea di Leibniz) la cosa *relativamente* migliore» (Weber 2002, vol. I, 296). Tuttavia, in questa configurazione, l'etica del lavoro imprenditoriale risulta priva, secondo Weber, della capacità di fornire un «*fondamento* decisivo nella vita *personale*» (Weber 2002, vol. I, 295), di conferire alla personalità un'unità ultima e compiuta (Weber 2002, vol. I, 296). Detto altrimenti: di fornire alla vita un senso unitario e complessivo.

Ma è sul versante dell'interpretazione e del senso del lavoro operaio che gli effetti della secolarizzazione sono più radicali. A partire dalla rescissione del legame fra etica del lavoro e dimensione religiosa, il lavoro operaio perde non tanto la sua doverosità – il suo fondamento etico –, quanto piuttosto la cornice di si-

gnificato che rendeva razionalmente comprensibile e accettabile la divaricazione estrema del destino materiale fra le due interpretazioni dell'etica del lavoro: quella operaia e quella dell'imprenditore. A venir meno non sono tanto le ragioni della doverosità, quanto piuttosto la cornice di significati (immagini del mondo) che rende accettabile la diversità dei costi che operai e imprenditori pagano per l'interpretazione del lavoro come dovere. Su questo Weber è esplicito e netto:

L'ethos economico era sorto sul terreno dell'ideale ascetico; ora veniva spogliato del suo significato religioso. Ciò doveva avere gravi conseguenze. Era possibile che la classe operaia, fino a che le si poteva promettere la beatitudine eterna, si accontentasse della sua sorte. Se questa consolazione veniva a mancare, dovevano determinarsi, all'interno della società, le tensioni che da allora, sono continuamente in aumento. Tocchiamo il momento in cui il primo capitalismo ha termine; e principia, nel XIX secolo, l'età del ferro (Weber 2007, 271).

Vale la pena rilevare come per Weber il problema della diversità di destino materiale intramondano fra operai e imprenditori non sia soltanto un problema che si apre con il venir meno della cornice religiosa, ma sia anche un fattore attivo per l'abbandono da parte operaia di quell'immagine religiosa del mondo:

Ancora nel 1906, alla domanda sul motivo della loro miscredenza, soltanto una minoranza di un certo numero (considerevole) di proletari rispondeva con argomentazioni che si richiamavano alle moderne teorie scientifiche; la maggioranza rinviava invece alla "ingiustizia" dell'ordine di questo mondo – certo perché credeva *ancora* in un compenso rivoluzionario intra-mondano (Weber 2002, vol. II, 15).

E come sempre nella prospettiva weberiana il dato materiale in sé non è mai decisivo. A rendere possibile l'esodo dalla prospettiva religiosa non è la semplice iniquità del destino materiale, ma la sua interpretazione alla luce dell'annuncio profetico di una redenzione intramondana. In altre parole, è l'esistenza di un'immagine del mondo concorrente³ (il socialismo) che spinge tanti proletari ad abbandonare un *Weltbild* religioso e a far percepire come inaccettabile la presente condizione materiale del proletariato. La modernità occidentale è attraversata da una tendenza alla secolarizzazione proprio perché l'immagine religiosa del mondo del Cristianesimo è insidiata da immagini del mondo concorrenti – la scienza moderna e il socialismo, *in primis* – che la sfidano nel suo insieme o su dimensioni specifiche della sua interpretazione del mondo.

7. Gabbia d'acciaio e agonismo sportivo. Il lavoro e gli ultimi uomini

La rimozione del significato religioso del lavoro ha dunque sfibrato a tal punto le sue risorse di significato e di senso da rendere un'etica del lavoro operaio del tutto improponibile già nell'età del ferro del capitalismo (l'Ottocento)

³ Sulla nozione di immagine del mondo concorrente cfr. Erizi 2012, 111-19.

e da esporla alla concorrenza, per Weber di fatto insuperabile, del socialismo in nome di una speranza di emancipazione intramondana. Nel passaggio fra Otto e Novecento sembra, tuttavia, prodursi per Weber la consunzione anche delle *chances* di una interpretazione del lavoro imprenditoriale come vocazione. La sua prognosi per il secolo appena iniziato è netta e inequivocabile:

Anche l'ottimistico stato d'animo del suo ridente erede, l'Illuminismo, sembra stia sfumando per sempre, e il principio del 'dovere professionale' si aggira nella nostra vita come un fantasma dei contenuti della vita religiosa del passato. Dove l'«adempimento della professione» non può essere posto direttamente in relazione con valori culturali supremi – o dove, inversamente, esso deve essere sentito anche soggettivamente come pura e semplice coercizione economica – l'individuo rinuncia per lo più del tutto alla sua interpretazione (Weber 2002, vol. I, 192)⁴.

Le ragioni di questo *de profundis* stanno in due elementi che si aggiungono alla contrazione vistosa dei contenuti di significato e di senso (utilitarismo) e del profilo ascetico (armonia degli interessi) dell'etica del lavoro imprenditoriale già consumatasi nell'Ottocento.

Da una parte, il politeismo dei valori mette in discussione la felicità del maggior numero come criterio unico e univoco di legittimità etica, facendo collassare l'intera struttura su cui riposava l'obbligazione al profitto. La massimizzazione dell'utilità è solo una concezione del bene accanto alle altre e il dovere del lavoro imprenditoriale si trova a competere con la dedizione ad altri valori e ad altre professioni con ben altri contenuti di senso. Se la felicità non è necessariamente il valore supremo, la professione dell'imprenditore come produttore della felicità del maggior numero perde la propria indiscussa primazia. Dall'altra, il tardo-capitalismo non consente più di nutrire illusioni sulla armonia degli interessi (Weber 1981, 41-2). Che esista un'armonia fra profitto privato e interesse generale, che il mercato sia in grado di trasformare qualunque desiderio privato in fattore e occasione di un bene collettivo, che dall'incontro-scontro degli interessi individuali scaturisca il «miglior mondo relativo» (Weber 2018, 483) è un'immagine della società e dell'economia – una fede – che trovava un suo sostegno nel funzionamento e negli effetti del primo capitalismo, ma che secondo Weber non trova più alcuna *chance* nel tardo capitalismo. Il tardo capitalismo è l'età del ferro, l'epoca in cui il capitalismo produce lotta e conflitto di classe, «tensioni che da allora sono continuamente in aumento» (Weber 2007, 271).

Contestato dal punto di vista cognitivo e relativizzato da quello assiologico, lo spirito del capitalismo sembra configurarsi come un appello destinato ad essere disertato. Al suo posto, come sostegno della dedizione al lavoro imprenditoriale, compare una motivazione inedita – anche se intuibile nelle pieghe sia dell'*ethos* puritano, sia dello spirito del capitalismo –, del tutto anetica e spoglia per Weber di qualsiasi dimensione di senso, ovvero il piacere dell'autoaffermazione legato al successo nella competizione capitalistica:

⁴ Weber 2007, 270.

Sul terreno del suo massimo scatenamento, negli Stati Uniti, l'aspirazione al profitto – spogliata del suo senso etico-religioso – tende oggi ad associarsi con passioni puramente agonistiche, che non di rado imprimono ad essa addirittura il carattere di uno sport (Weber 2002, vol. I, 185).

L'agire acquisitivo capitalistico sopravvive per il significato autoaffermativo del successo economico, per la conferma (*Bewährung*) del proprio valore connessa al trionfo nella competizione economica come in qualsiasi altra competizione. Nessun significato etico sembra essere collegabile in modo evidente, credibile e generalizzato ad una dedizione al profitto economico. Troppo incerta ormai la sua capacità di produrre benessere generalizzato, troppo relativo il valore di tale benessere nell'epoca del politeismo.

Paradossalmente, meno occlusa sembra la prospettiva di un'etica del lavoro operaio. Certo, dove sono venute meno le specifiche motivazioni religiose che lo hanno trasfigurato in compito per la gloria di Dio, il lavoro operaio viene adesso normalmente percepito dal singolo come privo di senso e povero di gioie (Weber 2002, vol. I, 182): qualcosa che si dispone interamente sotto il segno della necessità, funzionale al soddisfacimento delle prestazioni di utilità indispensabili alla sopravvivenza, ma incapace di conferire un senso alla vita come un tutto. Il lavoro diviene semplicemente una fatica da cui proteggersi con pratiche individuali e soprattutto collettive di rallentamento del ritmo produttivo, di resistenza alla disciplina imposta dal lavoro di fabbrica attraverso il 'frenaggio' dei tempi di esecuzione delle prestazioni lavorative richieste:

il "frenare", non solo quello involontario, conforme allo stato d'animo, bensì quello consapevole e intenzionale, si riscontra anche in assenza di qualsiasi forma di organizzazione sindacale, ovunque si stabilisca una certa solidarietà tra i lavoratori o tra una parte significativa di essi. Parlando in termini molto generali, questa è, molto spesso, la forma con cui i lavoratori – coscienti e tenaci, ma muti – mercanteggiano e lottano per ottenere un prezzo di vendita più alto per la propria prestazione (Weber 1983, 20).

D'altro canto, per un'etica del lavoro operaio non è neppure possibile puntare sulla diffusione di forme di soggettività che conservino un profilo religioso adeguato a sostenere un'obbligazione etica al lavoro di fabbrica. Nella prospettiva di Weber, infatti, le tessitrici pietiste con la loro dedizione al lavoro e le loro prestazioni produttive (Weber 2002, vol. I, 48) costituiscono un residuo del passato, qualcosa che sopravvive in un contesto in cui sono venute meno o stanno venendo meno le sue condizioni di possibilità. E, diversamente da quanto accade al lavoro dell'imprenditore, qui non ci sono per Weber surrogati autoaffermativi che possano compensare e riprodurre su una base diversa forme di dedizione intensiva al lavoro da parte delle operaie e degli operai.

Proprio dalla fabbrica di famiglia di Oerlinghausen, analizzata in prima persona nel 1907, emerge, tuttavia, un dato interessante: nel calcolo delle prestazioni lavorative spiccano, infatti, non soltanto le operaie provenienti da ambienti pietisti, ma anche gli operai più sindacalizzati (Weber 1983, 210). Nonostante l'evidente

analogia, in questo secondo caso Weber esclude in prima battuta che si possa individuare l'influenza della visione del mondo socialista sul rapporto con il lavoro di fabbrica. Anzi, sembra voler spiegare la sindacalizzazione a partire da una particolare capacità lavorativa piuttosto che il contrario. Nondimeno, proprio in conclusione del ragionamento, Weber adombra una possibilità ancora tutta e solo teorica:

Occorrerebbe invece svolgere un'indagine molto accurata per appurare se un'educazione socialista o l'introduzione successiva nell'ambito di pensiero socialista (che vuol essere un surrogato religioso [*Religionssurrogat*], anche se sulla base di una concezione totalmente opposta) siano altrettanto atte a suscitare delle qualità nascoste, positive ai fini della prestazione lavorativa (Weber 1983, 212).

Insomma, al momento l'*ethos* del lavoro, oltre che superfluo al funzionamento del cosmo capitalistico, è anche marginale e residuale come disposizione interiore degli operai nei confronti del lavoro di fabbrica. Ma, nonostante la sua propensione ad attribuire ad altri fattori – non ideali – l'alta produttività dei lavoratori più politicizzati, Weber non chiude definitivamente la porta all'ipotesi che dietro queste prestazioni si possa intravedere un ruolo del socialismo come sistema di credenze capace di motivare un'etica del lavoro sia pure su basi diverse da quelle del Protestantesimo ascetico. Weber non esclude, quindi, del tutto che il *Weltbild* socialista possa essere un surrogato, oltre che dell'immagine del mondo religiosa, anche della sua etica del lavoro.

8. Conclusioni

La riflessione weberiana sul lavoro si caratterizza per la centralità definitoria del senso intenzionato dall'attore: perché un'attività costituisca un lavoro è necessario che il soggetto agente vi associ – in tutto o in parte – un senso soggettivo di tipo strumentale, che gli conferisca la qualità di mezzo per il conseguimento di prestazioni di utilità. Questa scelta definitoria riposa sull'idea che non soltanto la concreta attività lavorativa – la modalità del suo svolgimento –, ma anche le relazioni sociali che ruotano intorno ad essa assumano una diversa configurazione in funzione della diversità del senso intenzionato dal soggetto agente.

L'ineliminabile presenza di una dimensione strumentale non significa, tuttavia, che il senso del lavoro si riduca alla sua funzione di mezzo. Il senso che un attore attribuisce al proprio lavoro è per lo più un mix a composizione variabile di una pluralità di tipi di senso. È qui che la definizione astratta di lavoro si aggancia alla ricognizione storica della traiettoria del senso del lavoro nell'età moderna. Il Protestantesimo ascetico costituisce l'immagine religiosa del mondo all'interno della quale prende vita il concetto del lavoro (dell'imprenditore e dell'operaio) come dovere etico e come fonte di senso della vita. Agli albori della modernità il lavoro diviene il luogo privilegiato della conferma della propria condizione di elezione.

La traiettoria moderna dell'etica del lavoro si dipana all'insegna di una progressiva perdita di rigore, di significato e di senso. Una volta scomparse le moti-

vazioni religiose, la prognosi sul futuro del lavoro come fonte di senso per la vita è infausta. Le condizioni di possibilità di un'etica del lavoro sono venute meno, innanzitutto, per l'imprenditore. Al suo posto Weber vede subentrare motivazioni puramente autoafferme capaci di sostenere una dedizione intensiva al lavoro, senza per questo conferirgli un senso trascendente: la competizione economica diviene così uno sport come altri che si pratica per il piacere del successo.

Ma l'interpretazione del lavoro come dovere etico e come fonte di senso della vita diviene improbabile anche per l'operaio. Se nel caso delle tessitrici pietiste l'etica del lavoro operaio costituisce un residuo di un'epoca in cui dominava la regolazione religiosa della vita, le prestazioni lavorative degli operai sindacalizzati impongono soltanto di non escludere categoricamente che un *ethos* del lavoro operaio possa risorgere sulla base dell'immagine socialista del mondo. Sempre, comunque, nel contesto di una interpretazione delle condizioni materiali del lavoro (di fabbrica) moderno che rende impraticabile agli occhi di Weber una sua rivalorizzazione come occasione di creatività e di autorealizzazione⁵.

Riferimenti bibliografici

- Casalini, Brunella. 2002. *Nei limiti del compasso*. Milano: Mimesis.
- D'Andrea, Dimitri. 2013. "Bontà assoluta come incapacità di mondo. Acosmismo dell'amore e ordine sociale in Max Weber." *Politica & Società* 1: 53-71.
- D'Andrea, Dimitri. 2021. "Politica, senso della vita e immagini del mondo in Max Weber." In *La filosofia politica di Weber*, a cura di G. M. Chiodi, R. Gatti, e V. Sorrentino, 7-32. Milano: FrancoAngeli.
- Erizi, Andrea. 2012. *La notte di Edom. Modernità e religione in Max Weber*. Milano: AlboVersorio.
- Weber, Max. 1980. *Economia e società. Volume primo. Teoria delle categorie sociologiche*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Weber, Max. 1981. "La situazione della democrazia borghese in Russia." In *Sulla Russia*, 27-79. Bologna: il Mulino.
- Weber, Max. 1983. "Sulla psicofisica del lavoro industriale." In *Metodo e ricerca nella grande industria*, 121-291. Milano: FrancoAngeli.
- Weber, Max. 2001. "Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico." In *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, 7-136. Torino: Edizioni di Comunità.
- Weber, Max. 2002. *Sociologia della religione*, voll. I-IV. Torino: Edizioni di Comunità.
- Weber, Max. 2004. "La politica come professione." In *La scienza come professione. La politica come professione*, 47-121. Torino: Einaudi.
- Weber, Max. 2007. *Storia economica*. Roma: Donzelli.
- Weber, Max. 2017. *Economia e società. Comunità religiose*. Roma: Donzelli.
- Weber, Max. 2018. *Economia e società. Dominio*. Roma: Donzelli.

⁵ Il capitolo è frutto del progetto "Beyond Workism and the Work-Centered Society. A Gendered-Oriented Theoretical and Historical Inquiry into the Vocabulary of Social-Political Inclusion" (PRIN 2022 PNRR - P2022N8YKE, CUP B53D23031140001), finanziato dall'Unione europea - NextGenerationEU.